

# Da Gott Gott ist, ist Gott\*

---

## Eine kurzgefaßte Verteidigung des ontologischen Arguments<sup>1</sup>

Raphael E. Bexten\*\*

Archiviert am 11. Januar, 2010

### Abstrakt:

In diesem Artikel wird argumentiert, daß der ontologische Gottesbeweis kein „verfehelter Gottesbeweis“ ist, der z.B. von einer rein subjektiven Idee ausgeht, sondern daß der ontologische Gottesbeweis vom göttlichen Wesen als „*Etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“ (*id quo maius nihil cogitari possit*) ausgeht und zeigen will, daß zum objektiven und unerfindbaren Wesen Gottes auch notwendig die wirkliche Existenz Gottes gehört.

Ferner wird vom Autor ein Ontologismus, oder dergleichen, konsequent abgelehnt.

Es wird weiter argumentiert, daß das objektive Wesen Gottes in *seiner Notwendigkeit* durch den Menschen erkannt werden kann.

Da die notwendige Existenz Gottes untrennbar und notwendig zum Wesen Gottes gehört, kann auch derjenige, der dies verstanden hat, Gott nicht einmal als nicht seiend denken, „es sei denn wegen eines Mangels seitens des Verstehenden, der nicht erkennt, was Gott ist.“

Schlüsselwörter: ontologische Gottesbeweis, Gott, Wesen Gottes, notwendige Existenz, Anselm von Canterbury, Gaunilo

---

\* BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis* I, 1, 29; Bonaventure, Collegium S. Bonaventurae (Rome, und Italy). Doctoris seraphici S. Bonaventurae, Opera omnia, 1901: „Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum est verum indubitabile.“ Aus überzeugender philosophischer Gesamtanalyse von Bonaventuras Texten und um Mißverständnisse zu verhindern scheint es erlaubt, das „Si“ des „Si Deus Deus est, Deus est“, mit „da“ oder „weil wenn“ zu interpretieren, auch wenn dies rein philologisch betrachtet inkorrekt ist. Vgl. hierzu : JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 239ff.

\*\*email: [agenteus@XYZ.de](mailto:agenteus@XYZ.de) (ersetze 'XYZ' durch 'gmx').

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist ein *Vorabdruck*. Er ist u. a. eine knapp gefaßte Zusammenfassung einiger grundlegender Gedanken, die JOSEF SEIFERT in seiner ausführlichen phänomenologischen Neubegründung des ontologischen Arguments dargelegt hat: JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.

Überdies stützten wir uns auch auf den Vortragstext von JOSEF SEIFERT, den er für den 20. Weltkongreß für Philosophie 1998 verfaßt hat, er trägt den Titel: „Der Vergessene Protophänomenologe Anselm: Anselm von Canterburys Ontologisches Argument und die Methode der Realistischen Phänomenologie von Edmund Husserl bis zur Gegenwart“.

# I. Einführung – «Entdeckung» des ontologischen Arguments

Was ist das ontologische Argument, bzw. was versteht man darunter?

Anselm von Canterbury (+ 1109) gilt als der Hauptentdecker des ontologischen Arguments.<sup>2</sup> Das Fundament dieses Arguments ist jedoch schon in der Antike gelegt worden. Neben Anselm von Canterbury gab es noch einige andere Denker, die ein ähnliches Argument entwickelt haben, z. B. Platon<sup>3</sup>, Aristoteles<sup>4</sup>, Augustinus<sup>5</sup> und Bonaventura<sup>6</sup>.

Das ontologische Argument wird auch ontologischer Gottesbeweis bzw. anselmischer Gottesbeweis genannt. Anselm von Canterbury selbst erklärt, wie er den im Nachhinein als ontologisches Argument bezeichneten Gedanken entdeckte:

... daher fragte ich mich, ob nicht etwa ein Gedankengang aufzufinden sei, der außer seiner selbst keines weiteren Beweises bedürfe und so allein ausreichte, um Gottes Dasein klar zu machen, und daß Er das höchste, keines anderen bedürftige Gut sei, dessen aber alle bedürfen, um da und gut sein zu können, und was wir sonst vom göttlichen Sein glauben.<sup>7</sup>

## II. Was besagt der ontologische Gottesbeweis?

Der ontologische Gottesbeweis geht vom göttlichen Wesen als „*Etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“ (*id quo maius nihil cogitari possit*<sup>8</sup>) aus und will zeigen, daß zum objektiven und unerfindbaren Wesen Gottes auch notwendig die wirkliche Existenz Gottes gehört. Da die notwendige Existenz Gottes untrennbar und notwendig zum Wesen Gottes gehört, kann auch derjenige, der dies verstanden hat, Gott nicht einmal als nicht seiend denken.

---

<sup>2</sup> Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *CAPITULUM II-IV*, *S. Anselmi opera omnia*, Bd. I, S. 101-104.

<sup>3</sup> PLATON, *Phaidon*, Hrsg. Heinrich Conrad *Platons Ausgewählte Werke. Deutsche Übersetzt von Schleiermacher*. Klassiker des Altertums Erste Reihe, München 1919, S. 106 b ff. „Muß man nun nicht eben so auch von dem Unsterblichen sagen, daß, wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen kann. Denn der Tod, vermöge des Vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals kann gerade sein, ebensowenig als das Ungerade selbst ...“.

<sup>4</sup> ARISTOTELES; SEIDL, H., (Hrsg.) *Aristoteles' Metaphysik*, zwei Halbbände (Hamburg<sup>3</sup> 1991) XII. 7. 1072b, 25-30. „Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so daß dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.“.

<sup>5</sup> AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, 7, 7; „wo Augustinus sagt, daß `der Gedanke`, wenn er Gott denkt, `etwas berührt, worüber hinaus nichts Besseres oder Hervorragenderes existiert`“. zit. n. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 99.

<sup>6</sup> Siehe Fußnote eins.

<sup>7</sup> ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, Proömium, in *Anselm von Canterbury, Werke*, hrsg. R. Allers, S. 351-352, zit. n. JOSEF SEIFERT, *Der Vergessene Protophänomenologe Anselm*, Vortragstext für 20. Weltkongress für Philosophie 1998. Vgl. auch *S. Anselmi opera omnia*, Bd. I, S. 93: „...mecum quaerere, si forte posset inueniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus uere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de diuina credimus substantia, sufficeret.“

<sup>8</sup> ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, *S. Anselmi opera omnia*, *CAPITULUM II*, Bd. I, S. 101-102: „...Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. ... Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non ualet, et in intellectu et in re.“

Was ist das Besondere am ontologischen Gottesbeweis, das ihn z. B. von den kosmologischen Gottesbeweisen unterscheidet? Die Besonderheit und das für viele Menschen Merkwürdige und Unverständliche des ontologischen Gottesbeweises besteht in der Tatsache, daß er nicht die sichtbare Welt als Prämisse innerhalb eines Syllogismus benötigt, um auf die Existenz Gottes zu schließen, wie dies in den kosmologischen Gottesbeweisen geschieht,<sup>9</sup> sondern von dem Wesen Gottes, dessen Erkenntnis, wie später noch genauer gezeigt werden soll, durch die Erkenntnis der Welt vermittelt worden ist, ausgeht und durch das objektive und notwendige Wesen Gottes zeigt<sup>10</sup>, daß notwendig zu diesem auch die Realexistenz des göttlichen Wesen gehört. Bonaventura formuliert diesen Gedanken prägnant: „Wenn/da Gott Gott ist, ist/existiert Gott.“<sup>11</sup>

Wie noch versucht wird zu zeigen, kann man nur in einem einzigen Fall aufgrund einer Einsicht in ein Wesen auch dessen notwendige Existenz einsehen. Dies ist bei keinem anderen Seienden außer dem objektiven und notwendigen Wesen Gottes möglich.

Seit Anselm von Canterbury haben viele Philosophen den ontologischen Gottesbeweis abgelehnt bzw. kritisiert, u. a. auch Thomas von Aquin und Kant. Trotzdem möchte wir uns nachfolgender Meinung Josef Seiferts anschließen, da u. E. die Gültigkeit des ontologischen Arguments gezeigt und eingesehen werden kann, auch wenn dies vielleicht nicht einfach ist.

Vielen erscheint dieses Argument primitiv und mit vielen logischen Fehlern belastet. Andere, zu denen ich mich rechnen darf, halten es für den tiefsten philosophischen Gottesbeweis überhaupt. Allerdings macht das Argument notwendig vier grundlegende Voraussetzungen: 1) daß es nicht von einer subjektiven Idee, sondern einer objektiven Wesenheit ausgeht; daß 2) diese objektive göttliche Wesenheit unserem Geist in ihrer Notwendigkeit erkennbar ist; daß 3) notwendige Existenz im göttlichen Wesen Gründen kann, und daß 4) die objektive Wertvollkommenheit notwendiges Dasein einschließt.<sup>12</sup>

Sind diese vier notwendigen und grundlegenden Voraussetzungen erfüllt, und können wir diese auch als gegeben erkennen, so ist der ontologische Gottesbeweis als ein gültiger Beweis anzusehen. Ist jedoch eine dieser vier Bedingungen nicht erfüllt, so ist der ontologische Gottesbeweis als ein ungültiger Beweis zu verwerfen.

---

<sup>9</sup> Vgl. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 292 :

„Wenn die Welt existiert, existiert Gott; Die Welt existiert. Also existiert Gott.“ Hierauf werden wir noch später genauer eingehen.

<sup>10</sup> Im Sinne von: Die Einsicht vermittelt.

<sup>11</sup> Siehe Fußnote eins.

<sup>12</sup> JOSEF SEIFERT, *Der Vergessene Protophänomenologe Anselm*, Vortragstext für den 20. Weltkongreß für Philosophie 1998 Vgl. auch ders., *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.

### III. Grundvoraussetzungen für die Gültigkeit des ontologischen Arguments

#### A. *Das Ausgehen des ontologischen Beweises von keiner subjektiven Idee, sondern einem objektiven Wesen*

Wie nun gezeigt werden soll, ist die erste grundlegende Voraussetzung erfüllt, da das ontologische Argument nicht von einem subjektiven Begriff, einem bloßen Gedanken oder einer Idee ausgeht, sondern von dem notwendigen und objektiven göttlichen Wesen, dem *quo maius nihil cogitari possit* (worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.) Das göttliche Wesen ist somit keine bloße Erfindung des menschlichen Geistes, etwa wie das Wesen des Zyklopen, sondern ein objektives und notwendiges Wesen, aus welchem die Notwendigkeit seiner Existenz hervorgeht und erkannt werden kann.

Hat man das göttliche Wesen, als *quo maius nihil cogitari possit* erkannt, so kann man es nicht mehr als nicht seiend denken. Dies ist kein rein subjektiver Denkwang, sondern das Nicht-Anders-Denken-Können resultiert aus der notwendigen Existenz des göttlichen Wesens. Folglich begeht das ontologische Argument auch keinen unerlaubten Sprung von der begrifflichen Ebene auf die ontologische Ebene.<sup>13</sup> Somit ist also auch Gaunilos Kritik des ontologischen Gottesbeweises, die er am Beispiel der „schönsten und vollkommensten Insel“ zu verdeutlichen versucht, zurückzuweisen, da sie nicht auf den anselmischen Gottesbeweis zutrifft. Gaunilos Kritik zeigt, daß er das ontologische Argument nicht verstanden hat, denn das göttliche Wesen ist eben nicht ein bloßer Begriff, wie der der „schönsten und vollkommensten Insel“, aus welchem man nicht, hier ist Gaunilo zuzustimmen, auf die reale Existenz der „schönsten und vollkommensten Insel“ schließen kann.

Welcher Mensch begreift nicht, daß aus einem subjektiven Begriff, einem bloßen Gedanken oder einer Idee nicht die notwendige reale Existenz des jeweiligen Wesens folgt? Ansonsten müßte auch das vollkommenste Haus oder Auto existieren, und nur deshalb, weil wir uns dieses denken. Dieses ist, wie jeder einsieht, absurd.

Um die obige Erklärung noch besser und tiefer zu verstehen, scheint es uns angebracht, kurz auf einige wichtige Unterschiede einzugehen, die zwischen dem Begriff und dem Wesen bestehen.

Der Begriff ist auch nicht mit unserer Erkenntnis einer Sache identisch, wenn er auch mit dieser in vielfacher Weise verknüpft ist. Vielmehr ist ein Begriff eine Bedeutungseinheit, die wir denkend bilden oder erfassen. Auf jeden Fall sind der Begriff und die durch mehrere Begriffe gebildeten komplexeren Bedeutungseinheiten Bedeutungsformationen, die – und durch die wir – in den meisten Fällen geistig auf Dinge oder Sachverhalte abzielen und zwar einer einzigartigen rationalen Weise des „sie Meinens“. ... Wenn nun ein Begriff auf ein Wesen oder eine Wesenheit, oder wenn eine komplexe begriffliche Bedeutungseinheit auf Wesenssachverhalte abzielt, so bleiben doch der Begriff ganz vom Wesen und der Wesenheit und die komplexe Bedeutungseinheit eines Urteils vom Wesenssachverhalt verschieden. Während das Wesen „im Ding“ verwirklicht ist, kann der Begriff niemals in einem Ding, sondern nur in der Sphäre der Gedanken bestehen. Während z. B. das Wesen von „rot“ in

---

<sup>13</sup> Dieser unerlaubte Sprung wird auch „Metabasis eis allo genos“ genannt. Vgl. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S 130.

jedem roten Ding besteht, sind in den roten Gegenständen keinerlei „Rot-Begriffe“ enthalten.<sup>14</sup>

Es soll aber dennoch nicht in Abrede gestellt werden, daß zwischen dem Begriff und dem Wesen eine enge Beziehung besteht, aufgrund dieser man Begriff und Wesen leicht miteinander verwechseln kann.<sup>15</sup>

Wenn das ontologische Argument, wie oben gezeigt worden ist, von keinem bloßen Begriff, sondern dem objektiven göttlichen Wesen ausgeht, so scheint Anselm mit seinem Argument den logischen Fehler eines Zirkelschlusses, einer *petitio principii* zu begehen, „denn wie soll Anselm von Canterbury wissen, daß er von einer objektiven Wesenheit Gottes ausgeht, ohne bereits Gottes Existenz vorauszusetzen?“<sup>16</sup>

Um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen können wir zwei Arten von Wesenserkenntnis unterscheiden.<sup>17</sup> Die eine Art setzt zum Erkennen des Wesens seine Existenz notwendig voraus. Wir können das Wesen einer Rose nur aus der Erfahrung mit real existierenden Rosen erkennen und dieses Wesen der Rose nur durch seine reale Verwirklichung, nämlich in existierenden Rosen, von einem fiktiven Blumenwesen unterscheiden.<sup>18</sup>

Wäre diese Art der Wesenserkenntnis für den ontologischen Gottesbeweis notwendig, würde er tatsächlich eine *petitio principii* enthalten und wäre deswegen ungültig.

Es gibt jedoch noch eine andere Art der Wesenserkenntnis, für diese ist keine Realexistenz notwendig, sondern ein einziger vorgestellter Fall des jeweiligen Wesens genügt um das Wesen zu erkennen.

Es genügt z. B., uns vorzustellen daß jemand lügt, und schon sehen wir ein, daß zum Wesen des Lügens notwendig die Kenntnis der Wahrheit gehört, andernfalls kann man nur nicht Wahres sagen, nicht aber wissentlich die Unwahrheit. Diese Art von Wesen liegen objektiv vor und können nicht vom menschlichen Verstand erfunden oder verändert werden.

Diese Art von Wesenserkenntnis könnte also auch eine reine genannt werden, wie sie nur von der Erfahrung des Wasseins und Soseins abhängt, und weil es für sie ganz gleichgültig bleibt, aus welcher Quelle diese Erkenntnis geschöpft wird, d. h. ob sie uns durch das Gegenteil eines solchen Wesens (wie das Böse aus dem Guten oder umgekehrt), durch Träumen und reine Vorstellungen oder durch wirkliche Fälle solchen Wesens vermittelt wird.

Der Grund für diesen erstaunlichen, ja geradezu überwältigenden Unterschied in erkenntnistheoretischer Hinsicht – daß nämlich im letzteren Fall apodiktische Erkenntnis der Wahrheit synthetischer Sätze a priori, und zwar ohne Feststellung von Existenz, möglich sind, im ersteren keineswegs – gründet in der unterschiedlichen Eigenart der beiden Arten von Wesen, die diesen Erkenntnisarten zugrundeliegen.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S 154/155. Eine ausführliche Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von Wesen und Begriff findet sich in JOSEF SEIFERT, *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, 1996.

<sup>15</sup> Hierauf wird auch hingewiesen in: JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 157ff.

<sup>16</sup> Ebd., S 180.

<sup>17</sup> Vgl. Dietrich Hildebrand, von, *Was ist Philosophie?* (Kohlhammer, 1976), Kap. 4.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Ebd., S. 184.

Auch Thomas von Aquin wirft dem anselmischen Argument eine *petitio principii* vor.<sup>20</sup> Seine Kritik ist jedoch in diesem Punkt zurückzuweisen, da, wie wir oben gezeigt haben, auch ein Wesen und damit auch der Begriff dieses Wesens ohne vorherige Existenzfeststellung als ein objektives Wesen erkannt werden kann.<sup>21</sup>

## ***B. Die Erkennbarkeit der Notwendigkeit des objektiven göttlichen Wesens durch den menschlichen Geist***

Nun wenden wir uns der zweiten grundlegenden Voraussetzung des ontologischen Arguments zu, nämlich daß „diese objektive göttliche Wesenheit unserem Geist in ihrer Notwendigkeit erkennbar ist“.

Kann gezeigt werden, daß diese zweite erkenntnistheoretische Grundvoraussetzung des ontologischen Arguments nicht gegeben ist, also dem menschlichen Geist das objektive göttliche Wesen in seiner Notwendigkeit nicht oder nicht hinreichend erkennbar ist, so ist, wenn auch alle übrigen Grundvoraussetzungen zuträfen, das ontologische Argument zu verwerfen.

Es scheint plausibel, daß aufgrund der Endlichkeit des menschlichen Verstandes das unendliche Wesen Gottes für diesen nicht erkennbar ist. Auch Thomas von Aquin führt die Grenzen der menschlichen Erkenntnis als Grund dafür an, warum der ontologische Gottesbeweis, auch wenn er vielleicht richtig ist, für uns Menschen keinen wirklichen Beweis darstellt.<sup>22</sup> Folglich scheint nur eine indirekte Erkenntnis des Wesens Gottes möglich, nämlich durch die *via negativa*. Hierzu läßt sich folgender Text von Dionysius Areopagita anführen:

Oder wird nicht eher mit der Wahrheit gesagt, daß wir Gott nicht aus seinem Wesen erkennen (das nämlich, was des Wesen ist, ist unbekannt und übersteigt jede Vernunft und jeden Geist), sondern aus der Ordnung aller Dinge, die gleichsam von ihm gesetzt wurden und die gewisse Abbilder und Ähnlichkeiten mit ihren göttlichen Vorbildern in sich tragen, zur Erkenntnis jedes höchsten Guten ..., auf dem Wege und der Ordnung nach Kräften aufsteigen durch das Wegnehmen und das Über alle Maßen Setzen von allem, und in der Ursache aller.<sup>23</sup>

Es ist leicht einzusehen, daß wir Gottes Wesen nie ganz im Sinne einer vollständigen Wesenserkenntnis begreifen können, wie dies etwa bei anderen Wesen z. B. dem Wesen des Dreiecks prinzipiell möglich ist. In diesem Sinne schreibt Augustinus: „Wir reden von Gott; was

---

<sup>20</sup>Vgl. I<sup>a</sup> q. 2 a. 1 ad 2 „Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.“

<sup>21</sup> Z. B. bei der Einsicht in das Wesen des Dreiecks und seine notwendigen Wesenseigenschaften. Vgl. auch JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S 187ff.

<sup>22</sup> Vgl. I<sup>a</sup> q. 2 a. 1 co. „... Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.“

<sup>23</sup> DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII, 3 (870D-871A; 461). zit. n. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 283-284.

wunder, daß Du nicht begreifst? Wenn Du es nämlich begreifst, ist es nicht Gott.“<sup>24</sup> Diese evidente Tatsache wird jedoch auch nicht von Anselm in seinem Argument bestritten.

Um zu verstehen, warum wir trotz der Begrenztheit unseres menschlichen Verstandes die Notwendigkeit des objektiven göttlichen Wesens erkennen können, ist es angebracht, verschiedene Abstufungen der „Tiefe“ von Wesenserkenntnissen zu unterscheiden. Die Tiefe der Wesenserkenntnis hängt von einigen Faktoren ab, auf die wir hier nicht im angemessener Weise eingehen können.<sup>25</sup> Sie wird sowohl beeinflußt von dem Grad der Erkenntnistiefe des Erkennenden, als auch von der objektiven Tiefe des Erkenntnisobjektes, also dem jeweiligen zu erkennenden Wesen.

Auch müssen wir zwischen vollständiger und unvollständiger Wesenserkenntnis unterscheiden. Ist eine Wesenserkenntnis unvollständig, etwa wie die menschliche Erkenntnis des unendlichen göttlichen Wesens, so heißt dies nicht, daß wir Menschen überhaupt keine wahre Wesenserkenntnis des göttlichen Wesens besitzen können. Wenn diese auch immer unvollständig ist, so kann sie doch authentisch sein.

Ein weiterer, noch radikalerer Einwand, der in Anbetracht der zweiten Grundvoraussetzung des ontologischen Arguments erhoben werden könnte, stellt die Behauptung dar, die Gottesidee sei in sich widersprüchlich, oder die Widerspruchsfreiheit im göttlichen Wesen sei für uns Menschen nicht erkennbar und somit könne man erst recht nicht die Notwendigkeit des objektiven göttlichen Wesens erkennen. In seiner ausführlichen phänomenologischen Neubegründung des ontologischen Arguments weist Seifert darauf hin, daß „jede Gotteserkenntnis, insbesondere jeder Beweis für Gottes Existenz aus der Welt ... eine Erkenntnis der objektiven notwendigen Wesenheit Gottes“<sup>26</sup> voraussetzt. Nur aufgrund dreier von einander verschiedener Erkenntnisse ist es überhaupt möglich die erste Prämisse des nachfolgenden Syllogismus zu entwerfen, welcher den verschiedenen kosmologischen Gottesbeweisen zugrunde liegt.

Wenn die Welt existiert, existiert Gott;  
Die Welt existiert.  
Also existiert Gott.<sup>27</sup>

Die erste Erkenntnis, die für jeden Gottesbeweis, insbesondere den kosmologischen vorausgesetzt ist, ist jene, der Kontingenz. Die Welt ist kontingent, sie birgt also nicht den Grund ihrer Existenz in sich selbst, sondern verweist auf eine höhere Ursache.

Als zweites ist die Erkenntnis vorausgesetzt, daß das Sein, welches den Grund seiner Existenz in sich selber hat, ein Sein sein muß, das völlig verschieden von dem der Welt ist. Das Sein der Welt ist ein zeitliches Sein, hingegen muß jenes Sein, ein ewiges sein. Die Welt hätte auch nicht sein können, aber jenes von der Welt völlig verschiedene Sein, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, kann nicht nicht sein, muß also mit Notwendigkeit existieren und ist nicht, wie die Welt, mit Mängeln behaftet, sondern absolut vollkommen. Bonaventura erklärt daß der Mensch das göttliche Wesen „Ex parte et in aenigmate“<sup>28</sup> erkennt. Der Mensch kann also das göttliche Wesen „im Spiegel der endlichen Dinge“<sup>29</sup> erkenne.

---

<sup>24</sup> AUGUSTINUS, *Sermon*, 117, 3, 5. zit. n. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 267.

<sup>25</sup> Siehe dazu JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 394ff.

<sup>26</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 291ff.

<sup>27</sup> Ebd., S. 292.

<sup>28</sup> BONAVENTURA, *De mysterio trinitatis* Q. I, a. ii, ad 13, 51, b; Bonaventure, Collegium S. Bonaventurae (Rome, und Italy). Doctoris seraphici S. Bonaventurae, Opera omnia, 1901.

<sup>29</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 238.

Die dritte Erkenntnis, die bei jedem Gottesbeweis vorausgesetzt wird, ist „daß auch nur in einer solchen ihr eigenes Sein begründenden Natur die letzte Erklärung für das Sein der Welt liegen kann.“<sup>30</sup>

[Wenn] ein Sein mit den Attributen des Absoluten nur ein Postulat wäre, wir aber nicht einsehen könnten, daß ein solches Wesen sich tatsächlich aus sich selber in seinem Sein zu erklären vermöchte, wäre der ganze Beweis [wäre jeder Gottesbeweis] wertlos und der dritte Schritt [„Also existiert Gott“] unvollziehbar, weil natürlich ein Seiendes, das sich nicht einmal selbst erklären kann, auch unmöglich den zureichenden Grund für irgendein anderes Seiendes enthalten kann.<sup>31</sup>

Es ist ebenso einsichtig, daß wenn man von einer Kausalrelation ausgeht und aus dieser etwas schließt, wie das im obigen Syllogismus der Fall ist, man grundsätzliche Einsichten in die jeweiligen Wesenheiten, zwischen denen ein Verhältnis besteht, haben muß, ansonsten könnte ja nicht erkannt werden, daß das eine Wesen die Ursache des andern ist. Auf die Kontingenzbeweise übertragen heißt das, daß diese nur einen Sinn ergeben, ja wir diese nur formulieren können, wenn wir gewisse Grundeinsichten in das Wesen der Welt und Gott haben.

Es muß aber dennoch bedacht werden, daß es „durchaus mit dem ontologischen Gottesbeweis verträglich [ist] anzunehmen, daß die Erkenntnis des Wesens des göttlichen Seins ganz von der Erkenntnis des endlichen Seins abhängt.“<sup>32</sup>

Wir können uns nach den bisherigen Erklärungen fragen, ob die Widerspruchsfreiheit des objektiven göttlichen Wesens erkannt werden kann, ohne die vorhergehende Feststellung der Existenz der Welt. Diese Frage muß verneint werden, obschon das ontologische Argument, wie wir es auch schon oben dargelegt haben, nicht der Existenzprämisse der Welt bedarf, um durch sie auf die Existenz des objektiv göttlichen Wesens zu schließen. Es muß jedoch betont werden, daß auch das anselmische Argument es erlaubt „das Kriterium der Existenz der Welt zur Ermittlung ihrer Möglichkeit und der Widerspruchsfreiheit Gottes zu verwenden.“<sup>33</sup>

Doch scheint es trotzdem, daß die Widerspruchsfreiheit eines Wesens und damit die Möglichkeit seines Seins sich nur durch die Existenz des jeweiligen Wesens verifizieren läßt, gemäß dem scholastischen Grundsatz: *Ab esse ad posse valet illatio*. Dies ist jedoch, wie es noch unten gezeigt wird, in dem einzigen Fall des objektiven göttlichen Wesens nicht der Fall.

Es soll überdies nicht geleugnet werden, daß wir die Widerspruchsfreiheit des göttlichen Wesens nur erkennen können, indem wir uns auf die absolut gewisse Erkenntnis der endlichen Welt, die uns z. B. durch das „*Cogito*“ bekannt ist, stützen und die somit auch ein Garant für die Möglichkeit der objektiven Wesenserkenntnis ist.<sup>34</sup>

Anselm gebraucht im ontologische Argument „die Feststellung realer Existenz nur als Kriterium für die Objektivität von Wesenserkenntnis ..., nicht aber als (zweite) Prämisse seines Gottesbeweises“<sup>35</sup>, wie dies bei den kosmologischen Gottesbeweisen der Fall ist.

Überdies ist darauf hinzuweisen, daß wir von der Widerspruchsfreiheit des Seins, welche eine Voraussetzung für objektive Wesenserkenntnis darstellt, nur Kenntnis haben, weil wir durch unsere natürliche Erkenntnis wissen, daß überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr nichts.<sup>36</sup>

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 292.

<sup>31</sup> Ebd. S. 293. Der Text in den eckigen Klammern ist durch den Autor dieses Artikels hinzugefügt worden. Dies gilt auch für nachfolgend Texte in eckigen Klammern

<sup>32</sup> Ebd., S. 313.

<sup>33</sup> Ebd., S. 320.

<sup>34</sup> Siehe dazu JOSEF SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet, 1976, S. 161ff.

<sup>35</sup> Ebd., S. 322.

<sup>36</sup> Siehe dazu ebd.



Abschließend zur Darlegung der zweiten Grundvoraussetzung des ontologischen Arguments möchten wir noch einmal auf dessen „andersartigen Charakter“ hinweisen und zu den kosmologischen Gottesbeweisen abgrenzend die unterschiedliche Verwendung der Erkenntnis der realen Existenz der Welt hervorheben:

Im Wesen der Welt wird die göttliche Wesenheit wahrhaft, wenn auch unvollkommen, wiedergespiegelt. Um die letzte Gültigkeit und Wahrheit menschlicher Wesenserkenntnis, sei es jener der Welt, sei es jener (durch sie vermittelten) Gottes, zuverlässig zu erfassen, müssen wir zuerst die Existenz der Welt und damit deren nichtwidersprüchlichen Charakter erkennen. Wenn aber die Wesenheit der Welt wahr (also nicht eine bloße widersprüchliche Idee) ist, dann ist auch die durch sie eindeutig vermittelte göttliche Wesenheit eine wahre, ja die allerwahrste und Quelle aller Intelligibilität des Seins. Wenn wir nun auf diese wahre göttliche Wesenheit geistig hinblicken, so finden wir in direkter Erkenntnis der göttlichen Wesenheit selbst – sei diese nun intuitiv-direkt oder diskursiv-vermittelt –, daß reale und zwar notwendige Existenz untrennbar zu ihr gehört. Und schon allein aus diesem Grunde, daß notwendige Realexistenz im wahren und notwendigem Wesen Gottes, von dem wir eine wahre Erkenntnis besitzen, unzertrennlich mit eingeschlossen ist, wissen wir: Gott existiert wirklich und notwendig.<sup>37</sup>

Zum Schluß dieses Teilabschnittes muß noch einmal betont werden, daß weder der ontologische, noch der kosmologische Gottesbeweis ohne „die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit als objektiver und unserm Geist vorgegebener notwendigen Wesenheit“<sup>38</sup> auskommen, ohne jedoch Zirkelschlüsse zu sein.

### *C. Notwendige Existenz muß im Wesen Gottes Gründen können*

Es scheint nun, daß das ontologische Argument fehlerhaft sei, da, wie man meinen könnte, Existenz nicht im Wesen eines Seiendes begründet sein kann.

Um diesen Einwand widerlegen zu können, wird es notwendig, die dritte Grundvoraussetzung des ontologischen Arguments, nämlich „daß notwendige Existenz im göttlichen Wesen Gründen kann“, zu prüfen.

Kant formuliert in seiner „Kritik der reinen Vernunft“, den Einwand, welchen man angesichts der dritten Grundvoraussetzung des ontologischen Arguments erheben könnte auf folgende Weise:

S e i n ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgendetwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder Bestimmungen an sich selbst.<sup>39</sup>

Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche ... Wenn ich also

---

<sup>37</sup> Ebd., S. 323.

<sup>38</sup> Ebd., S. 333.

<sup>39</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 1985, B 626-627.

ein Ding, durch welche und wie viele Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Ding hinzu.<sup>40</sup>

Wenn obige Behauptung Kants zuträfe, könnte in der Tat aus dem göttlichen Wesen die Existenz Gottes nicht bewiesen werden. Überdies wäre jedwede Existenzbehauptung sinnlos, denn es würde keinen Unterschied machen, ob etwas existiert oder nicht, da der jeweiligen Sache nichts hinzugefügt, bzw. weggenommen werde. Hamlets Frage, „To be, or not to be; that is the question“, würde nicht das Drama der menschlichen Existenz verdeutlichen, da sie völlig sinnlos wäre.

Ein weiterer gewichtiger Einwand Kants gegen eine notwendige reale Existenz, die aus dem Wesen resultiert, ist sein Vorwurf der Verwechslung von der „Notwendigkeit des Urteils“ mit einer ‚unbedingten Notwendigkeit‘ der Sache<sup>41</sup>. Kant schreibt:

Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß eine Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstünde, was man mit dem Begriff von ihm sagen wolle.

Alle vorgegebenen Beispiele sind ohne Ausnahme nur von U r t e i l e n, aber nicht von D i n g e n und deren Dasein hergenommen. Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteil. Der vorige Satz sagt nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sind, sondern, unter der Bedingung, daß eine Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da.<sup>42</sup>

Es ist falsch das Wesen der Triangel mit dem Gottes gleichzusetzen, wie es Kant zu tun scheint. Im allgemeinen hat Kant recht, daß die Notwendigkeiten eines Wesens, z. B. die eines Dreiecks, erst dann vorliegen, wenn dieses Wesen existiert, doch in dem einzigen besonderen Fall des göttlichen Wesens ist dies nicht so.

Es handelt sich beim notwendigen göttlichen Wesen eben nicht um die gleiche notwendige Wesenheit,

wie es sich beim Dreieck um eine solche handelt. Ja, dann ist die Gleichsetzung der beiden Fälle im „Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen Wesens bewandt“ widersinnig. Denn dies unterscheidet gerade die notwendige göttliche Wesenheit, daß in ihr notwendige Existenz ebenso notwendig zum göttlichen Wesen gehört, wie zum Wesen des Dreiecks dessen diverse Wesensmerkmale gehören.<sup>43</sup>

Die Notwendigkeit der Existenz Gottes, die aus dem objektiven göttlichen Wesen resultiert, begründet auch die Aseitität, das Aus-sich-selber-Sein Gottes. Ein nicht notwendig existierendes Wesen kann niemals den Grund seiner Existenz in sich selbst haben.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Ebd., B 628.

<sup>41</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 443.

<sup>42</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 1985, B 621-622.

<sup>43</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 463.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. S. 468.

## D. Objektive Wertvollkommenheit muß notwendiges Dasein einschließen

Wir kommen nun zur vierten Grundvoraussetzung des ontologischen Arguments, daß nämlich „die objektive Wertvollkommenheit notwendiges Dasein einschließt“.

Das notwendige und objektive göttliche Wesen, ist das *id quo maius nihil cogitari possit* (dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.)

Die vierte Grundvoraussetzung ist dann erfüllt, wenn wir die unendliche Vollkommenheit und die Objektivität derselben als objektive notwendige Eigenschaft des göttlichen Wesens erkennen.<sup>45</sup>

Auch stimmen wir mit Seifert überein, daß, entgegen der Meinung von Scheler, „nur die personale und sogar nur die unendliche sittliche Vollkommenheit der göttlichen Heiligkeit“<sup>46</sup> dasjenige Wesen sein kann, *worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*.

Um zu prüfen ob diese vierte Grundvoraussetzung vorliegt, müssen wir uns u. a. genauer mit dem Verhältnis, das zwischen der notwendigen Realexistenz des göttlichen Wesens und seiner unendlichen Vollkommenheit besteht, befassen.

Hierzu müssen wir die verschiedenen Bedeutungen von „Größeres“ bzw. „Besseres“ zu ergründen suchen.

Mit dem „*worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“ kann zum einen „die Vollkommenheit des Wirklichseins“, zum anderen der „unendliche Grad der Einsichtigkeit, der Verstehbarkeit und Intelligibilität“ und darüber hinaus „die tiefste Seinsdimension, jene des Guten und der Wertbestimmtheit ... das über alle Maßen und schlechthin unübertrefflich Gute“ gemeint sein.<sup>47</sup>

Verstehen wir also „größer“ im Sinne von vollkommener, so ergibt sich folgende Schwierigkeit: In der endlichen Welt ist nicht in jedem Fall ein real existierendes Seiendes nur aufgrund seiner Existenz vollkommener, im Sinne von gut oder wertvoll, als irrealer Seiende. Dies wird z. B. deutlich am Beispiel von „Folterknechten“.

Hingegen läßt sich diese Trennungen beim Wesen, *worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*, nicht vollziehen. Das objektive göttliche Wesen besitzt alle drei oben genannten Seinsvollkommenheiten in höchster Form und vollkommener Einfachheit.<sup>48</sup> Ferner muß bedacht

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 505. (Dieses Zitat ist grammatikalisch durch den Autor dieses Artikels an unseren Text angeglichen worden.).

<sup>46</sup> Ebd., S. 505.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 511f.; RECKTENWALD, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998.

<sup>48</sup> Gott ist reine Vollkommenheit, d. h. er ist mit allen reinen Vollkommenheiten identisch. Reine Vollkommenheiten sind Eigenschaften, deren Besitz absolut besser ist als deren Nichtbesitz. « dicatur, quod perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque impossibile »

Duns Scotus, *De Primo Principio*, ch. 4, concls. 3. in Ebd., III, 237. Duns Scotus, John. *Opera Omnia*. 12 Bd. Hildesheim: G. Olms, 1968.

Aus folgender «Haupteigenschaft» einer jeden reinen Vollkommenheit lassen sich alle weiteren notwendigen Eigenschaften der reinen Vollkommenheit ableiten, jedoch nicht rein formal, sondern nur bei gleichzeitiger Kontemplation der *ratio formalis* der jeweiligen reinen Vollkommenheit. Die wichtigste Eigenschaft der reinen Vollkommenheit ist, folgende. a) « dicatur, quod perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque impossibile » (Duns Scotus, *De Primo Principio*, ch. 4, concls. 3. in Duns Scotus, *Opera Omnia*, III, 237.); (Es wird gesagt, daß eine reine (einfache) Vollkommenheit, dasjenige ist, welches einfach und absolut besser ist, als alles andere, was mit dieser nicht vereinbar ist.) b) Eine reine Vollkommenheit ist vollkommen einfach, sprich irreduzibel (*simpliciter simplex*). c) Jede reine Vollkommenheit ist notwendigerweise vereinbar mit jeder anderen reinen Vollkommenheit. Siehe dazu JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 521. Vgl. auch *S. Anselmi opera omnia*, Bd. I, S. 104: «5. QUOD DEUS SIT QUIDQUID MELIUS EST ESSE QUAM

werden, daß es sich hierbei nicht um subjektive, sonder objektive Seinsvollkommenheiten handelt.

Um besser zu verstehen, warum objektive Wertvollkommenheit notwendiges Dasein einschließt, ist es angebracht auf die Realdistinktion<sup>49</sup>, die zwischen Wesen und Dasein bzw. Essenz und Existenz besteht, und die auch zur Lehre des Aquinaten gehört, einzugehen:

Was die kontingenten Seienden sind, könnte unaktualisiert bleiben, und diese ontische Tatsache findet ihren epistemologischen Wiederhall: Das rein abstrakte Verstehen dessen, was das Wesen der weltlichen Seienden ausmacht, schließt in keiner Weise das Verstehen ihrer Existenz ein, weil dieselbe eben metaphysisch gesprochen wirklich nicht in ihrem Wesen begründet ist ... dieses Faktum ... [enthüllt] die ganze „Nichtigkeit“ des endlichen Seienden ... und sein ständiges „Bedrohtsein vom Nichts“ ... Diese Unvollkommenheit betrifft alle drei Aspekte, die hier in Frage kommen: Realität, Intelligibilität und Wert.<sup>50</sup>

Auch von den göttlichen Attributen, also den reinen Vollkommenheiten, ausgehend, läßt sich verstehen, warum objektive Wertvollkommenheit im göttlichen Wesen notwendiges Dasein einschließt. Es kann z. B. kein Ewigsein ohne notwendige Existenz geben, denn „sonst könnte er [Gott] ja jeden Augenblick ‚nicht sein‘. Die Möglichkeit des Nichtseins und Nichtseinkönnens hat einen notwendigen Bezug zur Zeit“<sup>51</sup>.

Bevor wir nun auf die Personalität des Wesens, *worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*, eingehen und diese zu begründen suchen, sei noch einmal folgendes betont: „Die göttliche Wesensnotwendigkeit vereinen beide Ordnungen: die der eidischen Wesensnotwendigkeiten der unerfindbaren göttlichen Wesenheit und jene der (notwendigen) *realen Existenz*“<sup>52</sup>.

Für den antiken Philosophen war es nicht selbstverständlich, im höchsten Seienden eine Person zu sehen, auch im Mittelalter war die Personalität des göttlichen Wesen nicht das Hauptthema. Es gab damals noch keine personalistische Metaphysik im heutigen Sinne.<sup>53</sup>

Aristoteles scheint unter höchsten Seienden das Abstrakteste zu verstehen, hingegen ist das wahrhafte bzw. höchste Seiende nicht

„das Abstrakteste, sondern das *am meisten Wirkliche*, das auch allein das im höchsten Sinne Gute sein muß. Dieses muß das konkret existierende und das einzig-diese, ja das sich bewußte und frei besitzende Sein sein. Auch das absolute Sein muß deshalb individuell-einzigartig sein, auch wenn man es nicht als ein Individuum innerhalb einer allgemeinen Spezies, die viele andere ähnliche Individuen enthält, begreifen kann, gerade weil dies eine unvollkommene Einzigartigkeit individuellen Seins ist, in

---

NON ESSE; ET SOLUS EXISTENS PER SE OMNIA ALIA FACIAT DE NIHILLO. Quid igitur es, domine deus, quo nil maius ualet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitari possit. Sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, uerax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum.»

<sup>49</sup>Mit Realdistinktion zwischen Wesen und Existenz ist die im klassischen Sinne verstandene ontologische Differenz gemeint.

<sup>50</sup>JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 521.

<sup>51</sup>Ebd., S. 532.

<sup>52</sup>Ebd., S. 538.

<sup>53</sup>Es kann von diesem Artikel verständlicherweise keine Einführung in die personalistische Metaphysik erwartet werden, noch eine angemessene philosophische Begründung dafür, warum Gott Person ist, gegeben werden. Hierzu verweisen wir auf J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milano, 1989.

der die Einzigkeit nur das Individuum als solches die *Unicitas* (Einmaligkeit), nicht auch die allgemeine Wesenheit umfaßt, wie im Absoluten. Nur das konkrete Seiende und Wirkliche ist überhaupt wahrhaft seiendes Sein; die zeitlosen Wesenheiten und Wesensgesetze als solche sind gleichsam ein idealer Wesensplan, der nur im Realen *verwirklicht* ist. Nicht die abstrakte Wesenheit der Person *ist Person*, nicht die ideale Wesenheit der Liebe liebt. ... Nicht die unbewußte Substanz, sondern nur die Person als lebendiges, bewußtes und sich frei besitzendes Sein kann ferner das eigentliche Reale sein.<sup>54</sup>

Im Personsein Gottes liegt die tiefste Begründung dafür, daß das objektive göttliche Wesen objektive Wertvollkommenheit und notwendiges Dasein einschließt. Nämlich nur „die Person und nur die in ihrer Freiheit und Reinheit des Wollens wurzelnde sittliche Gutheit kann ein *id quo maius nihil cogitari possit* sein“<sup>55</sup>.

Wie wir zu zeigen versucht haben, sind die oben genannten vier Grundvoraussetzungen des ontologischen Arguments erfüllt, und man kann damit das ontologische Argument als den tiefsten philosophischen Gottesbeweis überhaupt betrachten.

## IV. Schluss

Zum Schluß möchten wir noch zwei interessante Einsichten hinsichtlich des ontologischen Arguments erwähnen, die erste stammt von Anselm von Canterbury, die letztere von Bonaventura.

Anselm von Canterburys Gedanke ist sinngemäß der folgende: Selbst wenn ich nicht mehr an Gottes Existenz glauben würde, weiß ich aufgrund des ontologischen Arguments, das ich philosophisch einsehen kann, daß Gott existiert.<sup>56</sup>

Bonaventura vergleicht die unleugbare Einsichtigkeit des Widerspruchprinzips mit der des ontologischen Arguments: „[So wie] die Einheit der supremen Gegensätze völlig unserer Einsicht widerspricht, widerspricht ihm auch die Trennung des im höchsten Maße Einen und Untrennt-Untrennbaren.“<sup>57</sup>

Schließen möchten wir diese kurzgefaßte Verteidigung des ontologischen Arguments mit Bonaventuras Zusammenfassung desselben:

„So groß ist die Wahrheit des göttlichen Seins, daß dieses mit Zustimmung gar nicht als nicht-seiend gedacht werden kann, es sei denn wegen eines Mangels seitens des Verstehenden, der nicht erkennt, was Gott ist.“<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 556.

<sup>55</sup> JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 582.

<sup>56</sup> Siehe dazu *S. Anselmi opera omnia*, Bd. I, S. 104: „Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.“

<sup>57</sup> BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis* I, 1, Opera omnia V (49, b) : « unio summe distantium est omnino repugnans nostro intellectui. divisio omnino unius et indivisi est omnino repugnans eidem. » zit. n. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 224.

<sup>58</sup> Bonaventura, *Sent.*, Lib. I, d. VIII, P. I, Art. I, Q. 2; zit. n. JOSEF SEIFERT, *Der Vergessene Protophänomenologe Anselm*, Vortragstext für 20. Weltkongress für Philosophie 1998.

## V. Bibliographie

- Anselm. *Opera Omnia Ad Fidem Codicum Recensuit Franciscus Salesius Schmitt*. Edinburgi: apud. T. Nelson, 1946.
- Aquin, Thomas von. *Die Gottesbeweise in der 'Summe gegen die Heiden' und der 'Summe der Theologie'*. 3undefined Aufl. Meiner, 1996.
- Aristoteles. *Aristoteles' Metaphysik. Bücher I(A) - VI(E). Griechisch-Deutsch*. 3undefined Aufl. Meiner, 1989.
- . *Aristoteles' Metaphysik. Bücher VII(Z) - XIV(N). Griechisch-Deutsch*. 3undefined Aufl. Meiner, 1991.
- Bonaventure, Collegium S. Bonaventurae (Rome, und Italy). *Doctoris seraphici S. Bonaventurae, Opera omnia*, 1901.
- Duns Scotus, John. *Opera Omnia: Editio Minor*. Alberobello (BA): AGA, Alberobello, 1998.
- Hildebrand, Dietrich von. *Was ist Philosophie?* Kohlhammer, 1976.
- Kant, Immanuel. *Philosophische Bibliothek, Bd.505, Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. und 2. Originalausgabe, mit einer Bibliographie*. Meiner, 1998.
- Platon. *Philosophische Bibliothek, Sämtliche Dialoge, 7 Bde.: 7 Bände. Sonderausgabe der Philosophischen Bibliothek*. Meiner, 2004.
- Seifert, Josef. "Der Vergessene Protophänomenologe Anselm: Anselm von Canterburys, Ontologisches Argument' und die Methode der Realistischen Phänomenologie von Edmund Husserl bis zur Gegenwart (20th WCP)." <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethSeif.htm>.
- . *Erkenntnis objektiver Wahrheit: Die Transzendenz des Menschen in d. Erkenntnis*. 2undefined Aufl. Salzburg: Putstet, 1976.
- . *Gott Als Gottesbeweis: Eine Phänomenologische Neubegründung Des Ontologischen Arguments*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- . *Sein und Wesen*. Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, 1996.
- Thomas, Aquinas. *Opera omnia, Summa Theologiae, Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*. <http://www.corpusthomicum.org>.